A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO

- 1974 -

PIERRE CLASTRES

Para ter acesso a outros títulos libertos das primitivas convenções do mercado, acesse:

WWW.SABOTAGEM.REVOLT.ORG

Autor: Pierre Clastres

Título:A Sociedade Contra o Estado (artigo)

Título Original: Lê Societé contre I'Etat

Tradução: Theo Santiago

Data da Digitalização: 2004

Data Publicação Original: 1974

Esta obra foi digitalizada, formatada, revisada e liberta das excludentes convenções mercantis pelo *Coletivo Sabotagem*. Ela não possui direitos autorais pode e deve ser reproduzida no todo ou em parte, além de ser liberada a sua distribuição, preservando seu conteúdo e o nome do autor.

A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO

As sociedades primitivas são sociedades sem Estado: esse julgamento de fato, em si mesmo correto, na verdade dissimula uma opinião, um juízo de valor, que prejudica então a possibilidade de constituir uma antropologia política como ciência rigorosa. O fato que se enuncia é que as sociedades primitivas estão privadas de alguma coisa – o Estado – que lhes é, tal como a qualquer outra sociedade - a nossa, por exemplo - necessária. Essas sociedades são, portanto, *incompletas*. Não são exatamente verdadeiras sociedades - não são *policiadas* -, e subsistem na experiência talvez dolorosa de uma *falta* - falta do Estado - que elas tentariam, sempre em vão, suprir. De um modo mais ou menos confuso, é isso mesmo o que dizem as crônicas dos viajantes ou os trabalhos dos pesquisadores: não se pode imaginar a sociedade sem o Estado, o Estado é o destino de toda sociedade. Descobre-se nessa abordagem uma fixação etnocentrista tanto mais sólida quanto é ela, o mais das vezes, inconsciente. A referência imediata, espontânea 'é, se não aquilo que melhor se conhece, pelo menos o mais familiar. Cada um de nós traz efetivamente em si, interiorizada como a fé do crente, essa certeza de que a sociedade existe para o Estado. Como conceber então a própria existência das sociedades primitivas, a não ser como espécies à margem da história universal, sobrevivências anacrônicas de uma fase distante e, em todos os lugares há muito ultrapassada? Reconhece-se aqui a outra face do etnocentrismo, a convicção complementar de que a história tem um sentido único, de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização “Todos os povos policiados foram selvagens”, escreve Raynal. Mas o registro de uma evolução evidente de forma alguma fundamenta uma doutrina que, relacionando arbitrariamente o estado de civilização com a civilização do Estado, designa este último como termo necessário atribuído a toda sociedade. Pode-se então indagar o que manteve os últimos povos ainda selvagens.

Por trás das formulações modernas, o velho evolucionismo permanece, na verdade, intacto. Mais delicado para se dissimular na linguagem da antropologia, e não mais na da filosofia, ele aflora contudo ao nível das categorias que pretendem ser científicas. Já se

percebeu que, quase sempre, as sociedades arcaicas são determinadas de maneira negativa, sob o critério da falta: sociedades sem Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história. Mostra-se como sendo da mesma ordem a determinação dessas Sociedades no plano econômico: sociedades de economia de subsistência. Se, com isso, quisermos significar que as sociedades primitivas desconhecem a economia de mercado onde são escoados os excedentes da produção, nada afirmamos de modo estrito, e contentamo-nos em destacar mais uma falta, sempre com referência ao nosso próprio mundo: essas sociedades que não possuem Estado, escrita, história, também não dispõem de mercado. Todavia, pode objetar o bom senso, para que serve um mercado, se não há excedentes? Ora a idéia de economia de subsistência contém em si mesma a afirmação de que, se as sociedades primitivas não produzem excedentes, é porque são incapazes de fazê-lo, inteiramente ocupadas que estariam em produzir o mínimo necessário à sobrevivência, à subsistência. Imagem antiga, sempre eficaz, da miséria dos selvagens. E, a fim de explicar essa incapacidade das sociedades primitivas de sair da estagnação de viver o dia-a-dia, dessa alienação permanente na busca de alimentos, invocam-se o subequipamento técnico, a inferioridade tecnológica.

O que ocorre na realidade? Se entendermos por técnica o conjunto dos processos de que se munem os homens, não para assegurarem o domínio absoluto da natureza (isso só vale para o nosso mundo em seu insano projeto cartesiano cujas conseqüências ecológicas mal começamos a medir), mas para garantir um domínio do meio natural *adaptado e relativo às suas necessidades,* então não mais podemos falar em inferioridade técnica das sociedades primitivas: elas demonstram uma capacidade de satisfazer suas necessidades pelo menos igual àquela de que se orgulha a sociedade industrial e técnica. Isso equivale a dizer que todo grupo humano chega a exercer, pela força, o mínimo necessário de dominação sobre o meio que ocupa. Até agora não se tem conhecimento de nenhuma sociedade que se haja estabelecido, salvo por meio de coação e violência exterior, sobre um espaço natural impossível de dominar: ou ela desaparece ou muda de território. O que surpreende nos esquimós e nos australianos é justamente a riqueza, a imaginação e o refinamento da atividade técnica, o poder de invenção e de eficácia demonstrada pelas ferramentas utilizadas por esses povos. Basta fazer uma visita aos museus etnográficos: o

rigor de fabricação dos instrumentos da vida cotidiana faz praticamente de cada modesto utensílio uma obra de arte. Não existe portanto hierarquia no campo da técnica, nem tecnologia superior ou inferior; só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade. E, sob esse ponto de vista, não parece de forma alguma que as sociedades primitivas se mostraram incapazes de se proporcionar os meios de realizar esse fim. Essa potência de inovação técnica testemunhada pelas sociedades primitivas desdobra-se sem dúvida no tempo. Nada é fornecido de uma só vez, há sempre o paciente trabalho de observação e de pesquisa, a longa sucessão de ensaios, erros, fracassos e êxitos. Os historiadores da pré-história nos dão notícia de quantos milênios foram necessários para que os homens do paleolítico substituíssem os grosseiros bifaces pelas admiráveis lâminas do solutreano. Segundo outro ponto de vista, observa-se que a descoberta da agricultura e a domesticação das plantas são quase contemporâneas na América e no velho Mundo. E impõe-se constatar que os ameríndios em nada se mostram inferiores, muito pelo contrário, no que se refere à arte de selecionar e diferençar, múltiplas variedades de plantas foram úteis.

Detenhamo-nos por um momento no funesto interesse que levou os índios a quererem instrumentos metálicos. Com efeito, ele está diretamente relacionado com a questão da economia nas sociedades primitivas, mas não da maneira que se poderia acreditar. Essas sociedades estariam, segundo se afirma, condenadas à economia de subsistência em razão da inferioridade tecnológica. Como acabamos de ver, esse argumento não tem fundamento em direito nem em fato. *Nem em direito,* porque não existe escala abstrata pela qual se possam medir as "intensidades" tecnológicas: o equipamento técnico de uma sociedade não é *diretamente* comparável àquele de uma sociedade diferente, e de nada serve opor o fuzil ao arco. *Nem em fato*, uma vez que a arqueologia, a etnografia, a botânica etc. nos demonstram precisamente a potência de rentabilidade e de eficácia das tecnologias selvagens. Por conseguinte, se as sociedades primitivas repousam numa economia de subsistência, não é por lhes faltar uma habilidade técnica. A verdadeira pergunta que se deve formular é a seguinte: a economia dessas sociedades é realmente uma economia de subsistência? Precisando o sentido das expressões: se por economia de subsistência não nos contentamos em entender economia sem mercado e sem excedentes - o que seria um

simples truísmo, o puro registro da diferença - então com efeito se afirma que esse tipo de economia permite à sociedade que ele funda tão somente subsistir; afirma-se que essa sociedade mobiliza permanentemente a totalidade de suas forças produtivas para fornecer a seus membros o mínimo necessário à subsistência.

Existe aí um preconceito tenaz, curiosamente co-extensivo à idéia contraditória e não menos corrente de que o selvagem é preguiçoso. Se em nossa linguagem popular diz-se "trabalhar como um negro", na América do Sul, por outro lado, diz-se "vagabundo como um índio". Então, das duas uma: ou o homem das sociedades primitivas, americanas e outras, vive em economia de subsistência e passa quase todo o seu tempo à procura de alimento, ou não vive em economia de subsistência e pode portanto se proporcionar lazeres prolongados fumando em sua rede. Isso chocou claramente os primeiros observadores europeus dos índios do Brasil. Grande era a sua reprovação ao constatarem que latagões cheios de saúde preferiam se empetecar, como mulheres, de pinturas e plumas em vez de regarem com suor as suas áreas cultivadas. Tratava-se, portanto, de povos que ignoravam deliberadamente que é preciso ganhar o pão com o suor do próprio rosto. Isso era demais, e não durou muito: rapidamente se puseram os índios para trabalhar, e eles começaram a morrer. Dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar.

Os índios, efetivamente, só dedicavam pouco tempo àquilo a que damos o nome de trabalho. E apesar disso não morriam de fome. As crônicas da época são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos, a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e variedade dos recursos alimentares. Por conseguinte, a economia de subsistência das tribos indígenas não implicava de forma alguma a angustiosa busca, em tempo integral, de alimento. Uma economia de subsistência é, pois, compatível com uma considerável limitação do tempo dedicado às atividades produtivas. Era o que se verificava com as tribos sul americanas de agricultores, como os Tupi-Guarani, cuja ociosidade irritava igualmente os franceses e os portugueses. A vida econômica desses índios baseava-se sobretudo na agricultura, e, acessoriamente, na caça, na pesca e na coleta. Uma mesma área de cultivo

era utilizada por um período ininterrupto de quatro a seis anos. Em seguida, era abandonada, por esgotar-se o solo ou, mais provavelmente, em virtude da invasão do espaço destacado por uma vegetação parasitária de difícil eliminação. O grosso do trabalho, efetuado pelos homens, consistia em arrotear, por meio de um machado de pedra e com auxílio do fogo, a superfície necessária. Essa tarefa, realizada no fim da estação das chuvas, mobilizava os homens durante um ou dois meses. Quase todo o resto do processo agrícola - plantar, mondar, colher -, em conformidade com a divisão sexual do trabalho, era executado pelas mulheres. Donde a seguinte conclusão feliz: os homens, isto é, a metade da população, trabalhavam cerca de dois meses em cada quatro anos! O resto do tempo era passado em ocupações encaradas não como trabalho, mas como prazer: caça, pesca; festas e bebedeiras; a satisfazer, enfim, o seu gosto apaixonado pela guerra.

Ora, esses dados maciços, qualitativos, impressionistas, encontram uma brilhante confirmação em pesquisas recentes - algumas em curso - de caráter rigorosamente demonstrativo, já que medem o tempo de trabalho nas sociedades com economia de subsistência. Quer se trate de caçadores-nômades do deserto do Kalahari ou de agricultores sedentários ameríndios, os números obtidos revelam uma divisão média do tempo diário de trabalho inferior a quatro horas por dia. Jacques Lizot, que vive há muitos anos entre os índios Yanomami da Amazônia venezuelana, estabeleceu, cronometricamente, que a duração média do tempo, que os adultos dedicam todos os dias ao trabalho, *incluídas todas as atividades*, mal ultrapassa três horas. Não chegamos, pessoalmente, a realizar cálculos desse gênero entre os Guayaki, caçadores nômades da floresta paraguaia. Mas pode-se assegurar que os índios - homens e mulheres – passavam pelo menos a metade do dia em quase completa ociosidade, uma vez que a caça e a coleta se efetuavam, e não todos os dias, entre, mais ou menos, 6 e 11 horas da manhã. É provável que estudos desse gênero, levados a efeito entre as últimas populações primitivas, resultassem - consideradas as diferenças ecológicas - em resultados muito parecidos.

Estamos portanto bem longe da miserabilidade que envolve a idéia de economia de subsistência. Não só o homem das sociedades primitivas não está de forma alguma sujeito a essa existência animal que seja a busca permanente para assegurar a existência, como é ao

preço de um tempo de atividade notavelmente curto que ele alcança - e até ultrapassa -. esse resultado. Isso significa que as sociedades primitivas dispõem, se assim o desejarem, de todo o tempo necessário para aumentar a produção dos bens materiais. O bom senso questiona: por que razão os homens dessas sociedades quereriam trabalhar e produzir mais, quando três ou quatro horas diárias de atividade são suficientes para garantir as necessidades do grupo? De que lhes serviria isso? Qual seria a utilidade dos excedentes assim acumulados? Qual seria o destino desses excedentes? É sempre pela força que os homens trabalham além das suas necessidades. E exatamente essa força está ausente do mundo primitivo: a ausência dessa força externa define inclusive a natureza das sociedades primitivas. Podemos admitir, a partir de agora, para qualificar a organização econômica dessas sociedades, a expressão economia de subsistência, desde que não a entendamos no sentido da necessidade de um *defeito,* de uma incapacidade inerentes a esse tipo de sociedade e a sua tecnologia, mas, ao contrário, no sentido da recusa de um *excesso inútil* da vontade de restringir a atividade produtiva à satisfação das necessidades. E nada mais. Tanto mais que, para examinar as coisas mais de perto, há efetivamente produção de excedentes nas sociedades primitivas: a quantidade de plantas cultivadas produzidas (mandioca, milho, fumo, algodão etc.) sempre ultrapassa o que é necessário ao consumo do grupo, estando essa produção suplementar, evidentemente incluída no tempo normal de trabalho. Esse excesso, obtido sem sobre-trabalho, é consumido, consumado, com finalidades propriamente políticas, por ocasião de festas, convites, visita de estrangeiros etc. A vantagem de um machado de metal sobre um machado de pedra é evidente demais para que nela nos detenhamos: podemos, no mesmo tempo, realizar com o primeiro talvez dez vezes mais trabalho que com o segundo; ou então executar o mesmo trabalho num tempo dez vezes menor. E, ao descobrirem a superioridade produtiva dos machados dos homens brancos, os índios os desejaram, não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para produzirem a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto. Mas foi exatamente o contrário que se verificou, pois, com os machados metálicos, irromperam no mundo primitivo dos índios a violência, a força, o poder, impostos aos selvagens pelos civilizados recém-chegados.

As sociedades primitivas são, como escreve Lizot ao propósito dos Yanomami,

sociedades de recusa do trabalho: "O desprezo dos Yanomami pelo trabalho e o seu desinteresse por um progresso tecnológico autônomo é certo"[1] Primeiras sociedades do lazer, primeiras sociedades da abundância, na justa e feliz expressão de Marshall Sahlins.

Se o projeto de constituir uma antropologia econômica das sociedades primitivas como disciplina autônoma tem um sentido, este não pode advir da simples consideração da vida econômica dessas sociedades: permanecemos numa etnologia da descrição, na descrição de uma dimensão *não-autônoma* da vida social primitiva. É muito antes, quando essa dimensão do "fato social total" se constitui como esfera autônoma, que a idéia de uma antropologia econômica parece fundamentada: quando desaparece a recusa ao trabalho, quando o sentido do lazer é substituído pelo gosto da acumulação, quando, em síntese, surge no corpo social essa força externa que evocamos antes, essa força sem a qual os selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade como sociedade primitiva; essa força é a potência de sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político. Mas, em conseqüência disso, a antropologia deixa desde então de ser econômica, e perde de alguma forma o seu objeto no próprio instante em que crê agarrá-lo, e *a economia torna-se política.*

Para o homem das sociedades primitivas, a atividade de produção é exatamente medida, delimitada pelas necessidades que têm de ser satisfeitas, estando implícito que se trata essencialmente das necessidades energéticas: a produção é projetada sobre a reconstituição do estoque de energia gasto. Em outros termos, é a vida como natureza que - com exceção dos bens consumidos socialmente por ocasião das festas - fundamenta e determina a quantidade de tempo dedicado a reproduzi-Ia. Isso equivale a dizer que, uma vez assegurada a satisfação global das necessidades energéticas, nada poderia estimular a sociedade primitiva a desejar produzir mais, isto é, a alienar o seu tempo num trabalho sem finalidade, enquanto esse tempo é disponível para a ociosidade, o jogo, a guerra ou a festa. Quais as condições em que se podem transformar essa relação entre o homem primitivo e a atividade de produção? Sob que condições essa atividade se atribui uma finalidade diferente da satisfação das necessidades energéticas? Temos aí levantada a questão da origem do

[1] Jaques Lizot, "Economie ou sociéte? Quelques thêmes à propos de l'étude d'une communauté *d'Amérindiens." Journal de Ia Sociiti des Amiricanistes,* n. 9, 1973, pp 137-75.

trabalho como trabalho alienado.

Na sociedade primitiva, sociedade essencialmente igualitária, os homens são senhores de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade: eles só agem para si próprios, mesmo se a lei de troca dos bens só mediatiza a relação direta do homem com o seu produto. Tudo se desarruma, por conseguinte, quando a atividade de produção se afasta do seu objetivo inicial quando em vez de produzir apenas para si mesmo, o homem primitivo produz também para os outros, *sem troca e sem reciprocidade*. Só então é que podemos falar em trabalho: quando a regra igualitária de troca deixa de constituir o "código civil" da sociedade, quando a atividade de produção visa a satisfazer as necessidades dos outros, quando a regra de troca é substituída pelo terror da dívida. Na verdade, é exatamente aí que se inscreve a diferença entre o selvagem amazônico e o índio do império inca. O primeiro produz, em suma, para viver, enquanto o segundo trabalha, de mais a mais, para fazer com que outros vivam – os que não trabalham, os senhores que lhe dizem: cumpre que tu pagues o que nos deves; impõe-se que tu eternamente saldes a dívida que conosco contraíste.

Quando, na sociedade primitiva, o econômico se deixa identificar como campo autônomo e definido, quando a atividade de produção se transforma em trabalho alienado, contabilizado e imposto por aqueles que vão tirar proveito dos frutos desse trabalho, é sinal de que a sociedade não é mais primitiva, tornou-se uma sociedade dividida em dominantes e dominados, em senhores e súditos, e de que parou de exorcizar aquilo que está destinado a matá-la: o poder e o respeito ao poder. A principal divisão da sociedade, aquela que serve de base a todas as outras, inclusive sem dúvida a divisão do trabalho, é a nova disposição vertical entre a base e o cume, é o grande corte político entre detentores da força, seja ela guerreira ou religiosa, e sujeitados a essa força. A relação política do poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes.

Inacabamento, incompletude, falta: não é absolutamente desse lado que se revela a

natureza das sociedades primitivas. Ela impõe-se bem mais como positividade, como domínio do meio ambiente natural e do projeto social, como vontade livre de não deixar escapar para fora de seu ser nada que possa alterá-lo, corrompê-lo e dissolvê-lo. É a isso que nos devemos prender com firmeza: as sociedades primitivas não são os embriões retardatários das sociedades ulteriores, dos corpos sociais de decolagem "normal" interrompida por alguma estranha doença; elas não se encontram no ponto de partida de uma lógica histórica que conduz diretamente ao termo inscrito de antemão, mas conhecido apenas a *posteriori*, o nosso próprio sistema social. (Se a história é essa lógica, como podem ainda existir sociedades primitivas?) Tudo isso se traduz, no plano da vida econômica, pela recusa das sociedades primitivas em se deixarem tragar pelo trabalho e pela produção, através da decisão de limitar os estoques às necessidades sociopolíticas, da impossibilidade intrínseca da concorrência – de que serviria, numa sociedade primitiva, ser rico entre os pobres? – em suma, pela proibição, não formulada ainda que dita, da desigualdade.

O que é que determina que numa sociedade primitiva a economia não seja política? Isso se dá, como se vê, devido ao fato da economia nela não funcionar de maneira autônoma. Poder-se-ia dizer que, nesse sentido, as sociedades primitivas são sociedades sem economia *por recusarem a economia*. Mas deve-se então classificar também como ausência a existência do político nessas sociedades? É preciso admitir que, por se tratar de sociedades "sem lei e sem rei " o campo político lhes falta? E não tornaríamos dessa forma a cair na rotina clássica de um etnocentrismo para o qual a falta assinala em todos os níveis as diferentes sociedades?

Abordemos pois a questão do político nas sociedades primitivas. Não se trata simplesmente de um problema "interessante", de um tema reservado apenas à reflexão dos especialistas, pois a etnologia ganha as dimensões de uma teoria geral (a construir) da sociedade. A extrema diversidade dos tipos de organização social, a abundância, no tempo e no espaço, de sociedades dessemelhantes, não impedem entretanto a possibilidade de uma ordem na descontinuidade, a possibilidade de uma redução dessa multiplicidade infinita de diferenças. Redução maciça, uma vez que a história só nos oferece, de fato, *dois* tipos de

sociedade absolutamente irredutíveis um ao outro, duas macro-classes, cada uma das quais reúne em si sociedades que, além de suas diferenças, têm em comum alguma coisa de fundamental. *Existem por um lado as sociedades primitivas ou sociedades sem Estado; e, por outro lado, as sociedades com Estado.* É a presença ou a ausência da formação estatal (suscetível de assumir múltiplas formas) que fornece a toda sociedade o seu elo lógico, que traça uma linha de irreversível descontinuidade entre as sociedades. O aparecimento do Estado realizou a grande divisão tipológica entre selvagens e civilizados, e traçou uma indelével linha de separação além da qual tudo mudou, pois o Tempo se torna História. Tem-se freqüentemente descoberto - e com razão - no movimento da história mundial duas acelerações decisivas do seu ritmo. O motor da primeira foi o que se denomina a revolução neolítica (domesticação dos animais, agricultura, descoberta das artes da tecelagem e da cerâmica, sedentarização conseqüente dos grupos humanos etc.). Estamos ainda vivendo, e cada vez mais (se nos é lícita a expressão) no prolongamento da segunda aceleração, a revolução industrial do século XIX.

Evidentemente não há dúvida de que a linha de separação neolítica alterou de modo considerável as condições de existência material dos povos outrora paleolíticos. Mas essa transformação teria sido tão radical a ponto de afetar em sua mais extrema profundidade a essência das sociedades? Pode-se falar em um funcionamento diferente dos sistemas sociais, conforme sejam eles pré-neolíticos ou pós-neolíticos? A experiência etnográfica indica antes o contrário. A passagem do nomadismo à sedentarização seria a conseqüência mais rica da revolução neolítica, no sentido de que permitiu, pela concentração de uma população estabilizada, a formação das cidades e, mais adiante, dos aparelhos de Estado. Mas determina-se que, ao fazer isso, todo "complexo" tecnocultural desprovido de agricultura está necessariamente fadado ao nomadismo. Eis o que é etnograficamente inexato: uma economia de caça, pesca e coleta não exige obrigatoriamente um modo de vida nômade. Vários exemplos, tanto na América como em outros lugares, o atestam: a ausência de agricultura é compatível com o sedentarismo. Isso permitiria supor, então, que, se certos povos não chegaram a possuir agricultura, no momento em que ela era ecologicamente possível, não foi por incapacidade, atraso tecnológico, inferioridade cultural, porém, mais simplesmente, porque dela não tinham necessidade.

A história pós-colombiana da América apresenta o caso de populações de agricultores sedentários que, sob o efeito de uma revolução técnica (conquista do cavalo e, acessoriamente, das armas de fogo), preferiram abandonar a agricultura para se dedicarem de maneira quase exclusiva à caça, cujo rendimento era multiplicado pela mobilidade dez vezes maior proporcionada pelo cavalo. A partir do momento em que se tornaram eqüestres, as tribos das planícies da América do Norte ou as do Chaco, na América do Sul, intensificaram e estenderam os seus deslocamentos: contudo, estamos aí bem longe do nomadismo em que recaem geralmente os bandos de caçadores-coletores (como os Guayaki do Paraguai), e o abandono da agricultura não se traduziu, para os grupos em questão, pela dispersão demográfica, nem pela transformação da organização social anterior.

Que nos é ensinado por esse movimento de maioria de sociedades que passaram da caça à agricultura e pelo movimento inverso, de algumas outras, que, partindo da agricultura, chegaram à caça? É que isso parece efetivar-se sem que ocorra qualquer mudança na natureza da sociedade; que esta permanece idêntica a si mesma enquanto se transformam apenas as suas condições de existência material; que a revolução neolítica, se por um lado afetou consideravelmente, e sem dúvida facilitou, a vida material dos grupos humanos de então, por outro lado não acarreta de maneira automática uma perturbação da ordem social. Em outros termos, e no que tange às sociedades primitivas, a mudança no plano do que o marxismo chama a infra-estrutura econômica não determina de modo algum o seu reflexo conseqüente a superestrutura política, já que esta surge independente da sua base material. O continente americano ilustra claramente a autonomia respectiva da economia e da sociedade. Grupos de caçadores-pescadores-coletores, nômades ou não, apresentam as mesmas propriedades sociopolíticas que os seus vizinhos agricultores sedentários: "infra-estruturas" diferentes, "superestrutura" idêntica. Inversamente, as sociedades meso-americanas – sociedades imperiais, sociedades com Estado - eram tributárias de uma agricultura que, mais intensiva que alhures, não ficava muito longe, do ponto de vista de seu nível técnico, da agricultura das tribos "selvagens" da Floresta Tropical: "infra-estrutura" idêntica, "superestruturas" diferentes, uma vez que, num dos casos, se trata de sociedades sem Estado, e, no outro, de Estados acabados.

É então a ruptura política - e não a mudança econômica - que é decisiva. A verdadeira revolução, na proto-história da humanidade, não é a do neolítico, uma vez que ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social, mas a revolução política: é essa aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, que conhecemos sob o nome de Estado. E caso haja desejo de conservar os conceitos marxistas de infra-estrutura e de superestrutura, então talvez seja necessário reconhecer que a infra-estrutura é o político e que a superestrutura é o econômico. Somente uma convulsão estrutural, abissal pode transformar, destruindo-a como tal, a sociedade primitiva: aquilo que faz surgir em seu seio, ou do exterior, aquilo cuja ausência mesma define essa sociedade, a autoridade da hierarquia, a relação de poder, a dominação dos homens, o Estado. Seria vão procurar sua origem numa hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva, modificação que, dividindo pouco a pouco a sociedade em ricos e pobres, exploradores e explorados, conduziria mecanicamente à instauração de um órgão de exercício do poder dos primeiros sobre os segundos, ao aparecimento do Estado.

Hipotética, essa modificação da base econômica é ainda mais impossível. Para que, numa dada sociedade, o regime de produção se transforme no sentido de uma maior imensidade de trabalho que visa a uma produção acrescida de bens, é necessário ou que os homens dessa sociedade desejem essa transformação de seu gênero de vida tradicional, ou que, mesmo não a desejando, eles se vejam obrigados por uma violência externa. No segundo caso, nada advém da própria sociedade, que sofre a agressão de uma força externa em beneficio da qual o regime de produção vai modificar-se: trabalhar e produzir mais para satisfazer as necessidades dos novos senhores do poder. A opressão política determina, chama, permite a exploração. Mas a evocação de uma tal "encenação" não serve de nada, uma vez que ela coloca uma origem externa, contingente, imediata, da violência estatal, e não a lenta realização das condições internas, socioeconômicas, de seu aparecimento.

O Estado, dizem, é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas. Que seja. Para que haja o aparecimento do Estado, é necessário pois, que exista antes divisão da sociedade em classes sociais

antagônicas, ligadas entre si por relação de exploração. Por conseguinte, a *estrutura* da sociedade - a divisão em classes - deveria preceder a emergência da *máquina* estatal. Observemos de passagem a fragilidade dessa concepção puramente instrumental do Estado. Se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos, é que essa capacidade de impor a alienação repousa sobre o uso de uma força, isto é, sobre o que faz da própria substância do Estado "monopólio da violência física legítima". A que necessidade responderia desde então a existência de um Estado, uma vez que sua essência - a violência - é imanente à divisão da sociedade, já que é, nesse sentido, dada antecipadamente na opressão exercida por um grupo social sobre os outros? Ele não seria senão o inútil órgão de uma função preenchida antes e alhures.

Articular o aparecimento da máquina estatal com a transformação da estrutura social leva somente a recuar o problema desse aparecimento. É então necessário perguntar por que se produz, no seio de uma sociedade primitiva, isto é, de uma sociedade não-dividida, a nova divisão dos homens em dominantes e dominados. Qual é o motor dessa transformação maior que culminaria na instalação do Estado? Sua emergência sancionaria a legitimidade de uma propriedade privada previamente surgida, e o Estado seria o representante e o protetor dos proprietários. Muito bem. Mas por que se teria o surgimento da propriedade privada num tipo de sociedade que ignora, por recusá-la, a propriedade? Por que alguns desejaram proclamar um dia: *isto é meu*, e como os outros deixaram que se estabelecesse assim o germe daquilo que a sociedade primitiva ignora, a autoridade, a opressão, o Estado? O que hoje se sabe das sociedades primitivas não permite mais procurar no nível econômico a origem do político. Não é nesse solo que se enraíza a árvore genealógica do Estado. Nada existe, no funcionamento econômico de uma sociedade primitiva, de uma sociedade sem Estado, que permita a introdução da diferença entre mais ricos e mais pobres, pois aí ninguém tem o estranho desejo de fazer, possuir, parecer mais que seu vizinho. A capacidade, igual entre todos, de satisfazer as necessidades materiais, e a troca de bens e serviços, que impede constantemente o acúmulo privado dos bens, tornam simplesmente impossível a eclosão de um tal desejo, desejo de posse que é de fato desejo de poder. A sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa nenhum espaço para o desejo de superabundância.

As sociedades primitivas são sociedades sem Estado porque, nelas, o Estado é impossível. E entretanto todos os povos civilizados foram primeiramente selvagens: o que fez com que o Estado deixasse de ser impossível? Por que os povos cessaram de ser selvagens? Que formidável acontecimento, que revolução permitiram o surgimento da figura do Déspota, daquele que comanda os que obedecem? *De onde provém o poder político?* Mistério, talvez provisório, da origem.

Se parece ainda possível determinar as condições de aparecimento do Estado, podemos em troca precisar as condições de seu não-aparecimento, e os textos que foram aqui reunidos tentam cercar o espaço do político nas sociedades sem Estado. Sem fé, sem lei sem rei: o que no século XVI o Ocidente dizia dos índios pode estender-se sem dificuldade a toda sociedade primitiva. Este pode ser mesmo o critério de distinção: uma sociedade é primitiva se nela falta o rei, como fonte legítima da lei, isto é, a máquina estatal. Inversamente, toda sociedade não-primitiva é uma sociedade de Estado: pouco importa o regime socioeconômico em vigor. É por isso que podemos reagrupar numa mesma classe os grandes despotismos arcaicos – reis, imperadores da China ou dos Andes, faraós – as monarquias mais recentes - O Estado sou eu - ou os sistemas sociais contemporâneos, quer o capitalismo seja liberal corno na Europa ocidental, ou de Estado como alhures...

Portanto, a tribo não possui um rei, mas um chefe que não é chefe de Estado. O que significa isso? Simplesmente que o chefe não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum poder de coerção, de nenhum meio de dar urna ordem. O chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não têm nenhum dever de obediência. O *espaço da chefia não é o lugar do poder,* e a figura (mal denominada) do "chefe" selvagem não prefigura em nada aquela de um futuro déspota. Certamente não é da chefia primitiva que se pode deduzir o aparelho estatal em geral.

Em que o chefe da tribo não prefigura o chefe de Estado? Em que uma tal antecipação do Estado é impossível no mundo dos selvagens? Essa descontinuidade radical - que torna impensável uma passagem progressiva da chefia primitiva à máquina estatal - se funda

naturalmente nessa relação de exclusão que coloca o poder político no exterior da chefia. O que se deve imaginar é um chefe sem poder, uma instituição, a chefia, estranha à sua essência, a autoridade. As funções do chefe, tal como foram analisadas acima, mostram perfeitamente que não se trata de funções de autoridade. Essencialmente encarregado de eliminar conflitos que podem surgir entre indivíduos, famílias e linhagens etc., ele só dispõe, para restabelecer a ordem e a concórdia, do *prestÍgio* que lhe reconhece à sociedade. Mas evidentemente prestígio não significa poder, e os meios que o chefe detém para realizar sua tarefa de pacificador limitam-se ao uso exclusivo da palavra: não para arbitrar entre as partes opostas, pois o chefe não é um juiz e não pode se permitir tomar partido por um ou por outro, mas para, armado apenas de sua eloqüência, tentar persuadir as pessoas da necessidade de se apaziguar, de renunciar às injúrias, de imitar os ancestrais que sempre viveram no bom entendimento. Empreendimento cuja vitória nunca é certa, aposta sempre incerta, pois *a palavra do chefe não tem força de lei.* Se o esforço de persuasão fracassa, então o conflito corre o risco de se resolver pela violência e o prestígio do chefe pode muito bem não sobreviver a isso, uma vez que ele deu provas de sua impotência em realizar o que se espera dele.

Em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe? No fim das contas, somente em função de sua competência "técnica": dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras, ofensivas ou defensivas. E, de forma alguma a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico, ela jamais deixa uma superioridade técnica se transformar em autoridade política. O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma - verdadeiro lugar do poder - que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe alterar essa relação em seu proveito, colocar a sociedade a seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota.

Grande vigilância. de certo modo, a que a tribo submete o chefe, prisioneiro em um espaço do qual ela não o deixa sair. É possível que um chefe deseje ser chefe? Que ele queira substituir o serviço e o interesse do grupo pela realização do seu próprio desejo? Que a satisfação do seu interesse pessoal ultrapasse a submissão ao projeto coletivo? Em virtude

do estreito controle a que a sociedade - por sua natureza de sociedade primitiva e não, é claro, por cuidado consciente e deliberado de vigilância - submete, *como todo o resto,* a prática do líder, raros são os casos de chefes colocados em situação de transgredir a lei primitiva: *tu não és mais que os outros.* Raros certamente, mas não inexistentes: acontece às vezes que um chefe queira *bancar o chefe,* e não por cálculo maquiavélico, mas antes porque definitivamente ele não tem escolha, não pode fazer de outro modo. Expliquemo-nos. Em regra geral, um chefe não tenta (ele nem mesmo sonha) subverter a relação normal (conforme às normas) que mantém com seu grupo, subversão que, de servidor da tribo, faria dele o senhor. Essa relação normal, o grande cacique Alaykin, chefe guerreiro de uma tribo Abipione do Chaco argentino, a definiu perfeitamente na resposta que deu a um oficial espanhol que queria convencê-lo ~ levar sua tribo a uma guerra que ela não desejava: "Os Abipiones, por um costume recebido de seus ancestrais, fazem tudo de acordo com sua vontade e não de acordo com a do seu cacique. Cabe a mim dirigi-los, mas eu não poderia prejudicar nenhum dos meus sem prejudicar a mim mesmo; se eu utilizasse as ordens ou a força com meus companheiros, logo eles me dariam as costas. Prefiro ser amado e não temido por eles" E, não duvidemos, a maior parte dos chefes indígenas teria sustentado o mesmo discurso.

Existem entretanto exceções quase sempre ligadas à guerra. Sabemos com efeito que a preparação e a condução de uma expedição militar são as únicas circunstâncias em que o chefe pode exercer um mínimo de autoridade, fundada somente, repitamo-lo, em sua competência técnica de guerrear. Uma vez as coisas terminadas, e qualquer que seja o resultado do combate, o chefe guerreiro volta a ser um chefe sem poder, e em nenhuma hipótese o prestígio decorrente da vitória se transforma em autoridade. Tudo se passa precisamente sobre essa separação mantida pela sociedade entre poder e prestígio, entre a glória de um guerreiro vencedor e o comando que lhe é proibido exercer. A fonte mais apta para saciar a sede de prestígio de um guerreiro é a guerra. Ao mesmo tempo, um chefe cujo prestígio está ligado à guerra não pode conservá-lo e reforçá-lo senão na guerra: é uma espécie de fuga impulsiva para a frente que o faz querer organizar sem cessar expedições guerreiras das quais ele conta retirar os benefícios (simbólicos) aferentes à vitória. Enquanto seu desejo de guerra corresponder à vontade geral da tribo, em particular dos

jovens para os quais a guerra é também o principal meio de adquirir prestígio, e enquanto a vontade do chefe não ultrapassar a da sociedade, as relações habituais entre o segundo e o primeiro manter-se-ão inalteradas. Mas o risco de uma ultrapassagem do desejo da sociedade pelo desejo do seu chefe, o risco para ele de ir além do que deve, de sair do estreito limite determinado à sua função, é permanente. O chefe às vezes aceita corrê-lo, tenta impor à tribo seu projeto individual tenta substituir o interesse coletivo por seu interesse pessoal. Alterando a relação normal que determina o líder como meio a serviço de um fim socialmente definido, ele tenta fazer da sociedade o meio de realizar um fim puramente privado: *a tribo a serviço do chefe, e não mais o chefe a serviço da tribo.* Se isso funcionasse, então teríamos aí a terra natal do poder político, como coerção e violência, teríamos a primeira encarnação da figura mínima do Estado. Mas isso nunca funciona.

No belíssimo relato dos vinte anos que passou entre os Yanomami,[2] Helena Valero fala longamente de seu primeiro marido, o líder guerreiro Fousiwe. Sua história ilustra perfeitamente o destino da chefia selvagem quando ela é, por força das coisas, levada a transgredir a lei da sociedade primitiva que, verdadeiro lugar do poder, recusa cedê-lo, recusa delegá-lo. Fousiwe foi então reconhecido como "chefe" por sua tribo em virtude do prestígio que adquiriu como organizador e condutor de ataques vitoriosos contra os grupos inimigos. Ele dirige conseqüentemente guerras desejadas por sua tribo, coloca à disposição de seu grupo sua competência técnica de homem de guerra, sua coragem, seu dinamismo, e é o instrumento eficaz de sua sociedade. Mas a infelicidade do guerreiro selvagem é que o prestígio adquirido na guerra se perde rapidamente, se não se renovam constantemente as fontes. A tribo, para a qual o chefe é apenas “um instrumento apto a realizar sua vontade”, esquece facilmente as vitórias passadas do chefe. Para ele, nada é definitivamente adquirido e, se ele quer devolver às pessoas a memória tão facilmente perdida de seu prestígio e de sua glória, não é apenas exaltando suas antigas façanhas que o conseguirá, mas antes suscitando a ocasião de novos feitos bélicos. Um guerreiro não tem escolha: ele está condenado a desejar a guerra. É exatamente aí que se dá o limite do consenso que o

[2] Ettore Biocca, *Yanoama* (Paris: Pkm, [9(9)'

reconhece como chefe. Se seu desejo de guerra coincide com o desejo de guerra da sociedade, esta continua a segui-lo. Mas se o desejo de guerra do chefe tenta se estabelecer sobre uma sociedade animada pelo desejo de paz - com feito, nenhuma sociedade deseja *sempre* guerrear -, então a relação entre o chefe e a tribo se modifica, o líder tenta utilizar a sociedade como instrumento de seu objetivo individual, como meio de sua meta pessoal. Ora, não o esqueçamos, o chefe primitivo é um chefe sem poder: como poderia ele impor a lei de seu desejo a uma sociedade que o recusa? Ele é ao mesmo tempo prisioneiro de seu desejo de prestígio e de sua impotência em realizá-lo. O que pode então ocorrer? O guerreiro está destinado a solidão, a esse combate duvidoso que só o conduz à morte. Tal foi o destino do guerreiro sul-americano Fouiswe. Por ter querido impor aos seus uma guerra que eles não desejavam, foi abandonado por sua tribo. Só restava lutar sozinho nessa guerra, e ele morreu crivado de flechas. A morte é o destino do guerreiro, pois a sociedade primitiva é tal que *não permite que a vontade de poder substitua o desejo de prestígio.* Ou, em outros termos, na sociedade primitiva, o chefe, como possibilidade de vontade de poder, está antecipadamente condenado à morte. O poder político isolado é impossível na sociedade primitiva; nela não há lugar, não há vazio que o Estado pudesse preencher.

Menos trágica em sua conclusão, mas muito semelhante no seu desenvolvimento é a história de um outro líder indígena, infinitamente mais célebre que o obscuro guerreiro amazônico, uma vez que se trata do famoso chefe apache Gerônimo. A leitura de suas *Memórias*[3] , se bem que bastante futilmente recolhidas, se revela muito instrutiva. Gerônimo não passava de um jovem guerreiro como os outros quando os soldados mexicanos atacaram o acampamento de sua tribo e massacraram mulheres e crianças. A família de Gerônimo foi inteiramente exterminada. As diversas tribos Apache se aliaram para se vingar dos assassinos e Gerônimo foi encarregado de conduzir o combate. Sucesso completo para os Apache, que eliminaram a guarnição mexicana. O prestígio guerreiro de Gerônimo, principal artífice da vitória, foi imenso. E, desde esse momento, as coisas mudaram, alguma coisa se passou em Gerônimo, alguma coisa sucedeu. Pois se, para os Apache, satisfeitos com uma vitória que realizou perfeitamente seu desejo de vingança, o caso estava de alguma forma acabado, para Gerônimo, os rumores eram outros: ele queria

[3] *Mimoires de Géronimo* (Paris: Maspero, 197:1.).

continuar a se vingar dos mexicanos e considerou insuficiente a sangrenta derrota imposta aos soldados. Mas ele não pôde, é claro, atacar sozinho as aldeias mexicanas. Tentou pois, convencer os seus a fazer uma nova expedição. Inutilmente. A sociedade Apache, uma vez realizado o objetivo coletivo – a vingança – aspirava ao repouso. O objetivo de Gerônimo foi, portanto, um objetivo individual para cuja realização ele pretendeu arrastar a tribo. Ele quis fazer da tribo o instrumento de seu desejo, ao passo que antes ele foi, em função de sua competência como guerreiro, o instrumento da tribo. Evidentemente, os Apache jamais quiseram seguir Gerônimo, da mesma forma que os Yanomami se recusaram a seguir Fousiwe. Quando muito o chefe Apache conseguia (por vezes, ao preço de mentiras) convencer alguns jovens ávidos de glória e de saque. Para uma dessas expedições, o exército de Gerônimo, heróico e ridículo compunha-se de dois homens! Os Apache, que, em função das circunstâncias, aceitavam a liderança de Gerônimo em virtude da sua habilidade de combatente, sistematicamente lhe davam as costas quando ele queria fazer sua guerra pessoal. Gerônimo foi o último grande chefe de guerra norte-americano, que passou trinta anos de sua vida querendo "bancar o chefe" e não conseguiu...

A propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e completo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social nos limites e na direção desejados pela sociedade. A tribo manifesta, entre outras (e pela violência se for necessário), sua vontade de preservar essa ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. Sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma, pois todas as saídas estão fechadas. Sociedade que, por conseguinte, deveria eternamente se reproduzir sem que nada de substancial a afete através do tempo.

Há contudo um campo que, parece, escapa, ao menos em parte, ao controle da sociedade: é um "fluxo" ao qual ela só parece poder impor uma "codificação" imperfeita. Trata-se do domínio demográfico, domínio regido por regras culturais, mas também por leis naturais, espaço de desdobramento de uma vida enraizada tanto no social quanto no biológico, lugar de uma "máquina" que funciona talvez segundo uma mecânica própria e que estaria, em seguida, fora de alcance da empresa social.

Sem sonhar em substituir um determinismo econômico por um determinismo demográfico, em inscrever nas causas - o crescimento demográfico - a necessidade dos efeitos - transformação da organização social - é entretanto necessário constatar, sobretudo na América, o peso sociológico do número da população, a capacidade que possui o aumento das densidades de abalar - não dissemos destruir a sociedade primitiva. Com efeito é bastante provável que uma condição fundamental da existência da sociedade primitiva consista numa fraqueza relativa de seu porte demográfico. As coisas só podem funcionar segundo o modelo primitivo se a população é pouco numerosa. Ou, em outros termos, para que uma sociedade seja primitiva, é necessário que ela seja pequena em número. E, de fato, o que se constata no mundo dos selvagens é um extraordinário esfacelamento das “nações”, tribos, sociedades em grupos locais que tratam cuidadosamente de conservar sua autonomia no seio do conjunto do qual fazem parte, com o risco de concluir alianças provisórias com seus vizinhos “compatriotas”, se as circunstâncias – guerreiras em particular – o exigem. Essa atomização do universo tribal é certamente um meio eficaz de impedir a constituição de conjuntos sóciopolíticos que integram os grupos locais, e, mais além um meio de proibir a emergência do Estado que, em sua essência, é unificador.

Ora, é perturbador constatar que os Tupi-Guarani parecem, na época que a Europa os descobre, afastar-se sensivelmente do modelo primitivo habitual, e em dois pomos essenciais: a *taxa de densidade demográfica* de suas tribos ou grupos locais ultrapassa claramente a das populações vizinhas; por outro lado, o *porte dos grupos locais* não tem medida comum com o das unidades sociopolíticas da Floresta Tropical. Evidentemente, as aldeias tupinambá, por exemplo, que reuniam vários milhares de habitantes, não eram cidades; mas deixavam igualmente de pertencer ao horizonte "clássico" da dimensão demográfica das sociedades vizinhas. Sobre essa base de expansão demográfica e de concentração da população se destaca - fato também inabitual na América dos selvagens, ao menos na dos impérios - a tendência evidente das chefias em obter um poder desconhecido alhures. Os chefes tupi-guarani não eram certamente déspotas, mas não eram mais de modo algum chefes sem poder. Não cabe aqui empreender a longa e complexa tarefa de analisar a chefia entre os Tupi-Guarani. Baste-nos simplesmente revelar, num extremo da sociedade,

se é possível dizer, o crescimento demográfico, e, no outro, a lenta emergência do poder político. Sem dúvida não cabe à etnologia (ou ao menos a ela sozinha) responder às questões das causas da expansão demográfica numa sociedade primitiva. Em compensação, incumbe a essa disciplina a articulação do demográfico e do político, a análise da força que o primeiro exerce sobre o segundo através do sociológico.

Não cessamos, ao longo deste texto, de proclamar a impossibilidade interna do poder político separado numa sociedade primitiva, a impossibilidade de uma gênese do Estado a partir do interior da sociedade primitiva. E eis que, ao que parece, evocamos nós mesmos, contraditoriamente, os Tupi-Guarani como um caso de sociedade primitiva onde começava a surgir o que poderia ter podido se tornar o Estado. Incontestavelmente se desenvolvia, nessas sociedades, um processo, sem dúvida, em curso já há muito tempo, de constituição de uma chefia cujo poder político não era negligenciável. a ponto mesmo de os cronistas franceses e portugueses da época não hesitarem em atribuir aos grandes chefes de federações de tribos os títulos de "reis de província” ou “régulos. Esse processo de transformação profunda da sociedade tupi-guarani teve uma interrupção brutal com a chegada dos europeus. Quererá isso dizer que, se o descobrimento do Novo Mundo tivesse sido adiado de um século por exemplo, uma formação estatal seria imposta às tribos indígenas do litoral brasileiro? Sempre é fácil, e arriscado, reconstruir uma história hipotética que nada viria desmentir. Mas, no presente caso, pensamos poder responder com firmeza pela negativa: não foi a chegada dos ocidentais que cortou a emergência possível do Estado entre os Tupi-Guarani, e sim um sobressalto da própria sociedade enquanto sociedade primitiva, um sobressalto, uma sublevação de alguma forma dirigida, se não explicitamente contra as chefias, ao menos, por seus efeitos, destruidor do poder dos chefes. Queremos falar desse estranho fenômeno que, desde os últimos decênios do século XV, agitava as tribos tupi-guarani a predicação inflamada de alguns homens que, de grupo em grupo, concitavam os índios a tudo abandonar para se lançarem na procura da Terra sem Mal, do paraíso terrestre.

Chefia e linguagem estão, na sociedade primitiva, intrinsecamente ligadas; a palavra é o único poder concedido ao chefe: mais do que isso a palavra é para ele um dever. Mas há

uma outra palavra, um outro discurso, articulado não pelos chefes, mas por esses homens que, nos séculos XV e XVI, arrastavam atrás de si milhares de índios em loucas migrações em busca da pátria dos deuses: é o discurso dos *karai,* é a palavra profética, palavra virulenta eminentemente subversiva que chama os índios a empreender o que se deve reconhecer como a destruição da sociedade. O apelo dos profetas pra o abandono da terra má, isto é, da sociedade tal como ela era, para alcançar a Terra sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas. Ora, a essa sociedade se impunha cada vez mais fortemente a marca da autoridade dos chefes, o peso de seu poder político nascente. Talvez então possamos dizer que, se os profetas, surgidos no coração da sociedade, proclamavam mau o mundo em que os homens viviam, é porque eles revelavam a infelicidade, o mal, nessa morte lenta à qual a emergência do poder condenava num prazo mais ou menos longo, a sociedade tupi-guarani, como sociedade primitiva, como sociedade sem Estado. Habitados pelo sentimento de que o amigo mundo selvagem tremia em seu fundamento, perseguidos pelo pressentimento de uma catástrofe sócio-cósmica, os profetas decidiram que era preciso mudar o mundo, abandonar o dos homens e ganhar o dos deuses.

Palavra profética ainda viva, como o testemunham os textos "Profetas na selva" e "Do Um sem o Múltiplo". Os 3 ou 4 mil índios Guarani que subsistem miseravelmente nas florestas do Paraguai gozam ainda da riqueza incomparável que os *karai* lhes oferecem. Estes não são mais - duvidamos - condutores de tribos, como seus ancestrais do século XVI, não é mais possível a procura da Terra sem Mal. Mas a falta de ação parece ter permitido uma embriaguez do pensamento, um aprofundamento sempre mais tenso da reflexão sobre a infelicidade da condição humana. E esse pensamento selvagem que quase cega por tanta luz, nos diz que o lugar de nascimento do Mal, da fonte da infelicidade, é o Um.

Talvez seja preciso dizer um pouco mais e se perguntar o que o sábio guarani designa sob o nome de Um. Os temas favoritos do pensamento guarani contemporâneo são os mesmos que inquietavam, há mais de quatro séculos, aqueles a quem já se chamava *karai*, os profetas. Por que o mundo é mau? O que podemos fazer para escapar ao mal? Questões

que ao cabo de gerações esses índios não cessam de se colocar: os *karai* de agora se obstinam pateticamente em repetir o discurso dos profetas de outros tempos. Estes sabiam, pois, que o Um é o mal; eles o diziam de aldeia em aldeia, e as pessoas os seguiam na procura do Bem, na busca do não-Um. Temos, portanto, entre os Tupi-Guarani do tempo do Descobrimento, de um lado uma prática – a migração religiosa – inexplicável se não vemos nela a recusa da via em que a chefia engajava a sociedade, a recusa do poder político isolado, a recusa do Estado; do outro, um discurso profético que identifica o Um como a raiz do Mal e afirma a possibilidade de escapar-lhe. Em que condições é possível pensar o Um? É preciso que, de algum modo, sua presença, odiada ou desejada, seja visível. É por isso que o Um é o Estado. O profetismo tupi-guarani é a tentativa heróica de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado. Essa leitura "política" de uma constatação metafísica deveria então incitar a colocar uma questão, talvez sacrílega: não se poderia submeter a semelhante leitura toda a metafísica do Um? Que acontece ao Um como Bem, como objeto preferencial, que, desde sua aurora, a metafísica ocidental impõe ao desejo do homem? Detenhamo-nos nesta perturbadora evidência: o pensamento dos profetas selvagens e aquele dos gregos antigos pensam a mesma coisa, o Um; mas o índio Guarani diz que o Um é o Mal, ao passo que Heráclito diz que ele é o Bem. *Em que condições é possível pensar o Um como Bem?*

Voltemos, para concluir, ao mundo exemplar dos Tupi-Guarani. Eis uma sociedade primitiva que, atravessada, ameaçada pela irresistível ascensão dos chefes, suscita em si mesma e libera forças, capazes, mesmo ao preço de um quase-suicídio coletivo, de fazer fracassar a dinâmica da chefia, de impedir o movimento que poderia levar à transformação dos chefes em reis portadores de leis. De um lado os chefes; do outro, e contra eles os profetas: tal é, traçado segundo suas linhas essenciais, o quadro da sociedade tupi-guarani no final do século XV. E a "máquina" profética funcionava perfeitamente bem, uma vez que os *karai* eram capazes de se fazer seguir por massas surpreendentes de índios fanatizados, diríamos hoje, pela palavra desses homens, a ponto de acompanhá-los até na morte.

O que quer isso dizer? Os profetas, armados apenas de seus *logos*, podiam determinar

uma "mobilização" dos índios, podiam realizar esta coisa impossível na sociedade primitiva: unificar na migração religiosa a diversidade múltipla das tribos. Eles conseguiram realizar, de um só golpe, o "programa" dos chefes! Armadilha da história? Fatalidade que apesar de tudo consagra a própria sociedade primitiva à dependência? Não se sabe. Mas, em todo o mais poder do que os segundos detinham. Então talvez seja preciso retificar a idéia da palavra como oposto da violência. Se o chefe selvagem é obrigado a um dever de palavra *inocente,* a sociedade primitiva pode também, evidentemente em condições determinadas, se voltar para a escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como um comando: é a palavra profética. No discurso dos profetas jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços exaltados do condutor de homens que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota.

Palavra profética, poder dessa palavra: teríamos nela o lugar originário do poder, o começo do Estado no Verbo? Profetas conquistadores das almas antes de serem senhores dos homens? Talvez. Mas, mesmo na experiência extrema do profetismo (porque sem dúvida a sociedade tupi-guarani tinha atingido, por razões demográficas ou outras, os limites extremos que determinam uma sociedade como sociedade primitiva), o que os selvagens nos mostram é o esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes e a recusa da unificação; é o trabalho de conjuração do Um, do Estado. A história dos povos que têm um história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á como ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado.

FIM